

DIE VORSTELLUNG VON LICHT UND DUNKEL BEI EINIGEN FRÜHGRIECHISCHEN DENKERN. ANSÄTZE DER LICHTMETAPHYSIK?

τοῖς φίλοις Peter und Ulrike Riemer

I. Zur Terminologie.

‘Licht’ und synonyme Termini tauchen oft in der frühgriechischen Dichtung und Literatur auf¹. Sie werden meist symbolisch verwendet, und zwar mit der Bedeutung “Glück”, “Heil”, “Rettung”, “Sieg”, “Leben”². Von der symbolischen Funktion der Licht-Termini ist der philosophische Sinn von ‘Licht’, ‘Klarheit’, ‘Helle’ und anderen synonymen Termini abzugrenzen³. Schwierig zu entscheiden ist, ob man die Begriffe “Symbol” und “Metapher” als hermeneutische Leitbegriffe bei der Auslegung frühgriechischer Texte anwenden bzw. über “Lichtsymbolik” und “Lichtmetaphorik” sprechen darf, wie es bei der Forschung der Licht- und Dunkelvorstellung üblich ist, denn “die frühgriechische Licht-Dunkel-Sprache ist zu unterscheiden von der Funktion des Lichts als eines σύμβολον im antiken Sinne und eines Symbols im modernen Sinn”⁴. Es wäre also sinnvoll, daß, wenn überhaupt die in

¹ Die Lichtvorstellungen in der frühgriechischen Dichtung (Homer, Hesiod, Alkman, Sappho, Pindar, Bakchylides und Aischylos) werden von D. Bremer, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*, Bonn 1976 (zitiert in der Folge als Bremer, *Licht und Dunkel*), umfassend dargestellt. Zum Thema sind von Wichtigkeit auch folgende Aufsätze: G. Rudberg, *Hellenisches Schauen*, “Classica et Mediaevalia” 5, 1942, 159-186; C. Mugler, *La lumière et la vision dans la poésie grecque*, “Revue des Études Grecques” 73, 1960, 40-72; D. Tarrant, *Greek metaphors of light*, “Classical Quarterly” 10, 1960, 181-187; M. Treu, *Licht und Leuchtendes in der archaischen griechischen Poesie*, “Studium Generale” 18, 1965, 83-97. Die antiken Lichttheorien stellt A. E. Haas, *Antike Lichttheorien*, “Archiv für Geschichte der Philosophie” 20, 1907, 345-386, übersichtlich dar. Haas behandelt folgende Themen: I. “Die Theorie der Sehstrahlen”; II. “Die epikureische Theorie der Abbilder”; III. “Demokrits Theorie der Luftabdrücke”; IV. “Die platonische Theorie der Synaue”; V. “Die aristotelische Theorie der Vermittlung eines durchsichtigen Mediums”; VI. “Die stoische Theorie der Luftanspannung”; VII. “Theorien einer unvermittelten psychischen Fernwirkung”.

² Ausführlich dazu R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, “Philologus” 97, 1948, 1-36. Hierzu übersichtlich W. Beierwaltes, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, s.v. *Licht*, Basel 1980 (zitiert in der Folge als Beierwaltes, *Licht*), 282.

³ Beierwaltes, *Licht* 282.

⁴ Bremer, *Licht und Dunkel* 12. Ferner bemerkt er, *op. cit.* 13-14: “Der Symbolbegriff, wie er insbesondere seit der Ästhetik des deutschen Klassizismus und Idealismus zur Herrschaft kam, ist durch die Unterscheidung von Idee und Erscheinung gekennzeichnet, und zwar in der Weise, daß diese Trennung gerade im Symbol wieder aufgehoben werden soll. ... Der neuzeitliche Begriff des Symbols ist auf dem Boden jener Metaphysik entstan-

der frühgriechischen Dichtung sprachlich durch das Bildfeld 'Licht' bezeichneten Erscheinungen unter dem Titel "Lichtmetaphern" beschrieben werden sollen, diese "Lichtmetaphern" als unwillkürliche Sprachbilder zu denken wären, "in denen ein Verhältnis wesentlicher Zusammengehörigkeit von scheinbar Verschiedenem aufgedeckt und schöpferisch zu Wort gebracht wird"⁵. Zu beachten ist, daß die Begriffe "Symbol" und "Metapher" mit ihren begrifflichen Implikationen erst auf dem Boden der Metaphysik denkbar sind. Darüber hinaus ist es bei einer Untersuchung der frühgriechischen Anschauung von Licht und Dunkel von entscheidender Bedeutung, "Vorstellungen und Begriffe aus der Geschichte der Lichtmetaphysik – als mögliche Verstellungen eines angemessenen Zugangs zur anfänglichen Erfahrung – fernzuhalten von dem, was der Lichtmetaphysik vorausliegt"⁶.

II. Frühe kosmologische Dichtung und Prosa.

Die Lichtvorstellung im kosmogonischen Denken des sechsten Jahrhunderts findet sich in Zusammenhang mit der Dunkelvorstellung. Ein Blick auf die frühen Kosmogonien bestätigt die Vorstellung von der Herrschaft der Dunkelheit am Anfang der Weltschöpfung⁷. Ein Beispiel dafür ist die theogonische Kosmogonie Alkmans, in der das Dunkel und die Einsetzung von Tag und Mond begegnen. Entscheidend bei dieser Kosmogonie, in der auch die Begriffe πόρος und τέκμωρ auftauchen, ist die Rolle der Θέτις⁸.

den, die mit dem Chorismos von ästhetischem und noetischem Seinsbereich seit Platon das westliche Denken beherrscht. Das Symbol als der sprachliche Ort, die Trennung der Wirklichkeit in einen sensiblen und einen intelligiblen Seinsbereich durch 'Zusammenwurf' der geschiedenen Hemisphären zu überwinden, setzt diese Scheidung notwendig voraus. Aus dem Sachverhalt, daß die archaische Daseinssphäre der Konzeption einer Aufspaltung der Welt in sinnlichen und geistlichen Bereich vorausliegt, ergibt sich die sachliche Unangemessenheit des Symbolbegriffs in seiner Verwendung zur Beschreibung der frühgriechischen Lichtsprache".

⁵ Bremer, *Licht und Dunkel* 17. Bei seiner Untersuchung vermeidet Bremer, a.a.O., programmatisch es, "die unwillkürliche Bildersprache als Symbolik bzw. Metaphorik festzulegen", denn "sie ist symbolisch bzw. metaphorisch nur insoweit, als alle Sprache metaphorisch bzw. symbolisch ist". "Insofern die in den zu interpretierenden Sprachwerken vorliegende Symbolik oder Metaphorik den Grundzug des Sprachwirkens selbst darstellt", fährt Bremer, a.a.O., fort, "ist hier statt der Termini «Lichtsymbolik» und «Lichtmetaphorik» der Begriff «Lichtsprache» bzw. «Licht-Dunkel-Sprache» eingeführt".

⁶ Bremer, *Licht und Dunkel* 19.

⁷ Eine Übersicht über den Weltschöpfungsgedanken in der Antike gibt H. Schwabl, "Weltschöpfung", R.E. suppl. IX (1962) 1433-1582 (zitiert in der Folge als Schwabl, *Weltschöpfung*).

⁸ Frg. 3, col. ii, V. 7-20 Page (= Pap. Oxyg. 2390) ὥς γὰρ ἤρξατο ἡ ὕλη κατασκευα[σθῆναι / ἐγένετο πόρος τις οἶονεῖ ἀρχή· λέγει / οὖν ὁ Ἀλκμᾶν τὴν ὕλην πᾶν[των τετα/ραγμένην καὶ ἀπόητον· εἶτα [γενέ/σθαι τινά φησιν τὸν κατα-

Musaios habe der ihm zugeschriebenen Theogonie zufolge Νύξ und Τάρταρος als das Erste angesetzt⁹. "In diesem Nebeneinanderstehen eines männlichen und eines weiblichen Urprinzips ist wohl die Vorstellung geschlechtlicher Zeugungskraft auch auf den Urzustand projiziert"¹⁰. Epimenides hat 'Αήρ und Νύξ als die ersten Prinzipien angesetzt, aus denen er den Τάρταρος entstehen ließ; daraus entspringen zwei Titanen¹¹. "Der Sinn ist deutlich: In der Nachtfinsternis regt sich der dunkle Aer, und so entsteht die

σκευά[ζοντα / πάντα, εἶτα γενέσθαι [πό]ρον, τοῦ [δὲ πό]ρου παρελθόντος ἐπακολουθῆ[σαι] τέ/κμωρ· καὶ ἔστιν ὁ μὲν πόρος οἶον ἀρχή, τὸ δὲ τέ/κμωρ οἶον εἶναι τέλος· τῆς Θέτιδος γενο/μένης ἀρχῇ καὶ τέ[λ]ο[ς] ταῦτα πάντων ἐ/γένε[τ]ο, καὶ τὰ μὲν πάντα [ὁμο]ίαν ἔχει / τὴν φύσιν τῇ τοῦ χαλκοῦ ὕλη, ἡ δὲ / Θέτις τ[ῇ] τοῦ τεχνίτου, ὁ δὲ πόρος καὶ τὸ τέ/κμωρ τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ τέλει... Dazu G. S. Kirk- J. E. Raven- M. Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart/Weimer 1994 [zuerst erschienen mit dem Titel *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge 1983²; deutsche Übersetzung von K. Hülser] (zitiert in der Folge als Kirk-Raven-Schofield), 51-54. Zur Kosmogonie Alkmans s. auch P.A.T. Da Silva Pereira, *Pa[pyrus] Oxy[rhynchus] 2390, The Cosmogony: The Text of the Commentary on "Alcman's Cosmogony" and Some Related Lexical Research*, Lisbon 1984. Kirk-Raven-Schofield 54 kommen zum Schluß, daß πόρος, τέκμωρ und Θέτις zeigen, daß "cosmogonische Spekulation um die Zeit des Thales herum in der Luft lag, nicht nur in Ionien, sondern auch inmitten der sehr unterschiedlichen kulturellen Umgebung des griechischen Festlands". Diesen Schluß hat die neuere Forschung bestritten und das kosmogonische Gedicht Alkmans als "a hermeneutic mirage" bezeichnet; so A.P.D. Mourelatos (Hrsg.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, (1. Aufl. Garden City, New York 1974 / = mit Suppl. des Hrsgs. und bibliogr. Nachtrag) Princeton, New Jersey 1993 [dazu s. m. Rez. in: "Ελληνική Φιλοσοφική 'Επιθεώρηση" 12, 1995, 247-9], xxv, der auf G.W. Most, *Alcman's 'Cosmogonic' Fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame)*, "Classical Quarterly" 37, 1987, 1-19, verweist. Mosts Deutung dieses Textes schließt sich K. Hülser bei Kirk-Raven-Schofield 51 Anm. 35 an, der a.a.O. bemerkt: "Alles in dem Papyrus ist damit vereinbar, bei Alcman kein kosmogonisches Gedicht anzunehmen, und vieles spricht gegen eine solche Annahme".

⁹ Philod. *de piet.* 137.5 p. 61 G. (DK 2B14) ἐμ μὲν τισιν ἐκ Νυκτὸς καὶ Ταρτάρου λέγεται τὰ πάντα, ἐν δὲ τισιν ἐξ 'Αἰδου καὶ Αἰθέρος· ὁ δὲ τὴν Τιτανομαχίαν γράψας ἐξ Αἰθέρος φησίν, 'Ακουσίλαος δ' ἐκ Χάους πρώτου τάλλα· ἐν δὲ τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Μουσάϊον γέγραπται Τάρταρον πρώτον <καὶ Ν>ύκτα. Die Fragmente der Vorsokratiker werden zitiert nach H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz, Bd. I Berlin 1951 (Zürich-Hildesheim, 18. Aufl., 1989), Bd. II Berlin 1952 (Zürich-Hildesheim, 17. Aufl., 1989).

¹⁰ Schwabl, *Weltschöpfung* 1456.

¹¹ Damasc. 124 1.320.17 R. [Eudem. fr. 117] (DK 3B5) τὸν δὲ 'Επιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι 'Αέρα καὶ Νύκτα..., ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον, οἶμαι τὴν τρίτην ἀρχήν, ὥς τινα μικτὴν ἐκ τῶν δυεῖν συγγραθεῖσαν, ἐξ ὧν δύο Τιτάνας..., ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις φὸν γενέσθαι..., ἐξ οὗ πάλιν ἄλλην γενεάν προελθεῖν. Vgl. Philod. *de piet.* 47a, 2 p. 19 (DK 3B5) ἐν δὲ τοῖς εἰς 'Επιμενίδην [näml. ἀναφερομένοις] ἔπεισιν] ἐξ 'Αέρος καὶ Νυκτὸς τὰ πάντα συστήναι...

Tiefe, der *Tartaros* ... Von dort werden auch die zwei 'Titanen' verständlich, die vor der Entstehung des Welteis da sind"¹². Pherekydes von Syros hat am Anfang die drei ewigen Urpotenzen Ζάς, Κρόνος (oder Χρόνος) und Χθονίη angesetzt¹³. Er hat ferner angenommen, daß vor der Weltbildung Kronos aus seinem Samen πῦρ, πνεῦμα und ὕδωρ gebildet habe, aus denen, auf fünf μυχοί verteilt, ein zahlreiches weiteres Göttergeschlecht, die sogenannte πεντέμυχος, entstanden sei¹⁴. Akusilaos ließ aus Χάος, dem ersten Prinzip, den Ἐρεβος und die Νύξ hervorgehen, von denen Αἰθήρ, Ἐρως, Μῆτις und eine große Zahl anderer Götter abstammten¹⁵. Der Mythographie des Akusilaos liegt hesiodeisches Gedankengut zugrunde, was schon in der Antike beobachtet wurde¹⁶. Nach der Theogonie Hesiods gibt es zunächst die Urmächte Χάος, Γαῖα und Ἔρος. Aus dem Χάος entstanden Ἐρεβος und Νύξ, woraus Αἰθήρ und Ἡμέρη hervorgingen. Γαῖα gebiert zuerst den Οὐρανός, die Berge und das Meer, dann die Titanen¹⁷. Von den Titanen, abgesehen von Ὠκεανός und Τηθύς, haben die meisten ein lichtvolles Wesen¹⁸. "In diesen ersten Geschlechterfolgen finden sich al-

¹² Schwabl, *Weltschöpfung* 1458.

¹³ D. L. 1.119 (DK 7B1) (= Frg. 14 Schibli) σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βιβλίον ὃ συνέγραψεν, οὗ ἡ ἀρχή· "Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοί". Die Fragmente des Pherekydes von Syros und die Testimonien zu seiner Lehre sind in letzter Zeit von H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, herausgegeben worden; nach dieser Ausgabe wird hier zitiert.

¹⁴ Damasc. *de princ.* 124b [1.321 Ruelle; fr. 150 Wehrli] (DK 7A8) (= Frg. 60 Schibli) Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι αἰεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς, τὴν μίαν φησὶ πρὸ τῶν δυοῖν, καὶ τὰς δύο μετὰ τὴν μίαν, τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, τὴν τριπλὴν, οἶμαι, φύσιν τοῦ νοητοῦ, ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταῦτόν δὲ ἴσως εἰπεῖν, πεντέκοσμον. Hierzu Schwabl, *Weltschöpfung* 1460f.; K. von Fritz, *Pherekydes (Mythograph)*, R.E. XIX 2 (1928) 2031. Zur Streitfrage über πεντέμυχος bzw. ἐπτάμυχος bei Pherekydes vgl. die ausführliche Diskussion bei H. S. Schibli, *op. cit.* 14-49.

¹⁵ Damasc. *de princ.* 124 [1.320.10 R.] (DK 9B1) Ἀκουσίλαος δὲ Χάος μὲν ὑποτίθεσθαι μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν ὡς πάντῃ ἄγνωστον, τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν· Ἐρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα... ἐκ δὲ τούτων φησὶ μυχθέντων Αἰθέρα γενέσθαι καὶ Ἐρῶτα καὶ Μῆτιν... παράγει δὲ ἐπὶ τούτοις ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ἄλλων θεῶν πολλὸν ἀριθμὸν κατὰ τὴν Εὐδήμου ἱστορίαν. Philod. *de piet.* 137.13 p. 61 G. (DK 9B1) Ἀκουσίλαος δ' ἐκ Χάους πρώτου τᾶλλα. Vgl. DK 2B14 (oben Anm. 9).

¹⁶ Dazu Clem. *Strom.* VI 26 (II 443.2 St.) (DK 9A4) τὰ δὲ Ἡσιόδου μετέλλαξαν εἰς πεζὸν λόγον καὶ ὡς ἴδια ἐξήνεγκαν Εὐμηλὸς τε καὶ Ἀκουσίλαος οἱ ἱστοριογράφοι.

¹⁷ *Theogonie* 116-138 West.

¹⁸ C. J. Classen, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie*, in: ders., *An-*

so Repräsentanten des Dunkels und des Lichtes”¹⁹. Die Vorstellung von einer finsternen Macht, der Νύξ, am Anfang der Genesis des Kosmos wird ferner für die Orphik in Anspruch genommen²⁰, – in einem Orphikerfragment heißt es: ἀδιακρίτων πάντων ὄντων κατὰ σκοτόεσσαν ὁμίχλην²¹ –, und Aristoteles schreibt den θεολόγοι zu, daß sie alles aus der Nacht entstehen lassen²². Die obige Übersicht zeigt, daß älteren frühgriechischen Vorstellungen zufolge der Weltentstehung die Dunkelheit vorangeht und daß die Weltentstehung zumindest das Zusammenwirken von Dunkelheit und anderen Elementen voraussetzt²³. Ob die hier geschilderten dunklen und lichten mythischen Kräfte als eine Vorstufe der frühgriechischen philosophischen Elementenlehre aufzufassen sind, ist umstritten²⁴.

III. Die altionische Naturphilosophie.

Φῶς und σκότος sind in den Fragmenten der Vorsokratiker wie auch in den Testimonien zu ihrer Lehre belegt. Allerdings ist die Zahl der Belege, welche auf eine Licht- und Dunkelvorstellung hinweisen, gering und betrifft im großen Umfang Angaben der Doxographie²⁵. Darüber hinaus wird in der

sätze. *Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Würzburg/Amsterdam 1986 (zitiert in der Folge als *Classen, Ansätze*), 143 (der gesamte Aufsatz erschien ursprünglich in: “*Studium Generale*” 18, 1965, 97-116).

¹⁹ A.a.O.

²⁰ Siehe Frgg. 24, 28 Kern.

²¹ Procl. in *Plat. Parmen.* 139b VII p. 1175.7 Cousin (= Frg. 67 Kern), zitiert bei *Classen, Ansätze* 143f.

²² *Metaph.* 1071b26-27 (DK 1B9) ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γενῶντες. Vgl. *Metaph.* 1091b4ff. (DK 1B9).

²³ Nach *Classen, Ansätze* 145, besteht kein Zweifel, “daß zwar einzelne Mythen den Kampf zwischen lichten Göttern und Göttergruppen mit Wesen der Finsternis schildern... und auch manche mythische Darstellung bzw. Deutung des Kosmos lichte und finstere Gottheiten kennt oder gar an den Anfang rückt, die sich oft ergänzen, ohne immer ebenbürtig oder gleichberechtigt zu sein. Doch werden sie nicht unmittelbar mit den im Kosmos wirkenden Kräften oder gar den Elementen verknüpft; in keinem der älteren Zeugnisse scheint die Welt in ihrer Gesamtheit, der ganze Ablauf des kosmischen Werdens oder Geschehens auf dem Widerspiel gerade von Licht und Dunkel (oder ihrer Repräsentanten) zu beruhen, ihrem Zusammenwirken oder ihrem Streiten”.

²⁴ Schwabl, *Weltschöpfung* 1436, bemerkt: “An die Theogonie schließt sich die Darstellung der kosmogonischen Grundgedanken der Philosophen an: dies ganz ungezwungen, da am Beginn der Vorsokratik die Rationalisierung der mythologischen Kosmogonie steht. Der Grundzug dieser Entwicklung ist durch immer größere Konsequenz der Grundannahmen bezeichnet, so daß die Kosmogonie immer mehr zur Kosmologie und Prinzipienlehre wird”.

²⁵ Zum Umfang der Belege zu ‘Licht’ s. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III., s.v. φῶς, S. 468. Zu ‘Dunkel’ s. *op. cit.*, s.v. σκοτεινός, σκότιος, σκοτόεις, σκοτομήνη, σκότος, S. 395f. Zu ‘Licht’ vgl. auch Academy of Athens, Research Center for

Vorsokratik die Frage nach dem Verhältnis von Licht und Dunkel gestellt²⁶. Im Mittelpunkt des Interesses der altonischen Naturphilosophie steht die Frage nach der *Arché*, d.h. nach dem Prinzip des Kosmos und seiner Ordnung. Diese Frage war für die Philosophie der Ionier im allgemeinen "sowohl eine systematische Frage nach dem Grund der Weltordnung wie eine genetische Frage nach dem Urstoff bzw. nach dem ursprünglichen Zustand der Welt"²⁷. Bekanntlich setzte Thales als *Arché* der Dinge das Wasser, Anaximander das *Apeiron* und Anaximenes den *Aer* an. Die Frage, ob bei ihrer Spekulation über die *Arché* dem Licht eine besondere Funktion zukommt, kann zunächst bezüglich des Thales negativ beantwortet werden, denn sowohl die voraristotelische Überlieferung als auch die Zeugnisse bei Aristoteles geben keine Nachricht bezüglich Äußerungen des Thales über das Licht²⁸. Anaximanders Auffassung vom *Apeiron* ist unterschiedlich gedeutet worden; die verschiedenen Deutungen können hier nicht im einzelnen verfolgt werden²⁹. Es ist aber zu betonen, wenn man Anaximanders *Apeiron* gerecht werden will, daß man es nur mit den kosmischen Urmächten des Mythos vergleichen, aber nicht mit den Götterkönigen der Theogonien oder religiösen Gottesvorstellungen verknüpfen darf, wobei eine Erklärung auch nicht von den erst später bedeutsam gewordenen Gegensätzen Grenze / Unbegrenztes, Materie / Geist usw. ausgehen darf³⁰. Davon, daß Anaximander aus dem *Apeiron* einige Gegensatzpaare – Warm / Kalt, Trocken /

Greek Philosophy (ed.), *Lexicon of presocratic philosophy*, Bd. II (K-Ω) Athens 1994, s.v. φῶς, S. 409. Zu 'Dunkel' vgl. *op. cit.*, s.v. σκότιος, σκοτόεις, σκότος, S. 354f.

²⁶ Dazu grundlegend Classen, *Ansätze* 131-173 (s. oben Anm. 18). Siehe ferner H. Westhoff, *Die Lichtvorstellung in der Philosophie der Vorsokratiker*, Diss. (masch.) Erlangen 1947; W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, "Archiv für Begriffsgeschichte" 10, 1966, 1-240. Eine Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen mit Schwerpunkt auf Platon stellt W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss. München 1957, an. Zum Thema s. ferner D. Bremer, *Hinweise zum Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik*, "Archiv für Begriffsgeschichte" 17, 1973, 7-35. Die Lichtvorstellung in bezug auf den Begriff 'Wahrheit' untersucht H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, "Studium Generale" 10, 1957, 432-447. Ergänzend seien zwei Arbeiten zur Nachtvorstellung genannt: L. Paust, *Die Nacht in der griechischen Dichtung*, Diss. Tübingen 1946; C. Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris 1959.

²⁷ W. Röd, *Die Philosophie der Antike I. Von Thales bis Demokrit*, München 1988² (zitiert in der Folge als Röd I), 40.

²⁸ Zu Thales grundlegend C. J. Classen, *Thales*, R.E. suppl. X (1965) 930-947 (= ders., *Ansätze* 29-46).

²⁹ Hierzu übersichtlich C. J. Classen, *Anaximandros*, R.E. suppl. XII (1970) 30-69 (= ders., *Ansätze* 47-92). Zu den Deutungen des 'Unendlichen' s. *op. cit.* 36ff. (= 51ff.).

³⁰ *Op. cit.* 47 (= 61).

Feucht usw.³¹ oder nur Warm / Kalt³² – hervorgehen ließ, wird in späteren Zeugnissen berichtet. Die Überlieferung zählt weder Licht noch Dunkel zu den Gegensätzen. Aus den Berichten über Anaximanders Kosmogonie, Zoogonie und Anthropogonie geht aber deutlich hervor, daß er das Werden der Welt und der einzelnen Teile ihrer Ordnung auf das Ringen zweier aus dem *Apeiron* geschiedener Urkräfte zurückführt, der einen, die etwas Leuchtendes, Wärmendes, Trockendes ist, und der anderen, die etwas Dunkles, Kaltes, Feuchtes ist³³. Die Rolle der Sonne ist dabei für die Entstehung der Lebewesen entscheidend, da laut Anaximander “die Lebewesen entstünden, indem sie von der Sonne [teilweise] ihrer Feuchtigkeit beraubt würden”³⁴. Anaximenes ließ das kosmische Werden durch die Verdünnung und die Verdichtung des *Aer* erklären. Laut zweier auf Theophrast zurückgehender Nachrichten bei Simplicios bzw. bei Hippolytos³⁵ nahm er an, der *Aer* werde im aufgelockerten Zustand zu Feuer, im verdichteten zu Wind, dann zu Nebel, im noch mehr verdichteten zu Wasser, schließlich zu Erde und zu Stein; das übrige entstehe aus diesen. Andere Berichte scheinen diesen Angaben zu widersprechen³⁶, worauf hier jedoch nicht eingegangen werden kann³⁷. Die Himmelskörper (Sonne, Mond und Gestirne) bestehen nach Anaximenes aus Feuer und Erde; ihr Leuchten wird also aus ihrem feurigen Element erklärt³⁸. Zu beachten ist, daß wir es hier mit einer Kosmogonie zu tun haben, “die weder von einer dunklen Urmacht ausgeht, noch auf dem

³¹ Simpl. *Phys.* 150.24 (DK 12A9) ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὑγρόν, καὶ τὰ ἄλλα.

³² [Plut.] *Strom.* 2 (D. 579; aus Theophrast) (DK 12A10) φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι. Vgl. Aët. 2.11.5 (D. 340) (DK 12A17a) Ἀναξίμανδρος ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μιγματος [sc. εἶναι τὸν οὐρανόν].

³³ Classen, *Ansätze* 146. Ausführlich, *op. cit.* 61ff.

³⁴ Hippol. *Ref.* 1.6.6 (DK 12A11) τὰ δὲ ζῷα γίνεσθαι ἐξατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου; Text und Übersetzung nach J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Stuttgart 1983=1988 (zitiert in der Folge als Mansfeld I), 80f.

³⁵ Simpl. *Phys.* 184b15; 24, 26ff. (Theophr. *Phys. Opin.* fr. 2. D. 476) (DK 13A5) (= Frg. 5 Wöhrle); Hippol. *Ref.* 1.7.3 (D. 560 W. 11) (DK 13A7) (= Frg. 9 Wöhrle). Text und Übersetzung nach G. Wöhrle, *Anaximenes aus Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre*, Stuttgart 1993 (zitiert in der Folge als Wöhrle); dazu s. m. Rez. in: “Hellenika” 1996.

³⁶ [Plut.] *Strom.* 3 (D. 579) = fr. 179 p. 111f. Sandbach (DK 13A6) (= Frg. 8 Wöhrle); Hippol. *Ref.* 1.7.4f. (D. 560 W. 11) (DK 13A7) (= Frg. 9 Wöhrle).

³⁷ Hierzu ausführlich Wöhrle 18ff., übersichtlich Mansfeld I 84.

³⁸ Hippol. *Ref.* 1.7.4f. (D. 560 W. 11) (DK 13A7) (= Frg. 9 Wöhrle); Aët. 2.13, 10 (D. 342) = Stob. *eccl.* 1.24 (DK 13A14) (= Frg. 23 Wöhrle); [Plut.] *Strom.* 3 (D. 579) = fr. 179 p. 111f. Sandbach (DK 13A6) (= Frg. 8 Wöhrle).

Streit der Gegensätze aufbaut”³⁹. Darüber hinaus kommt hier dem Licht keine besondere Funktion zu.

IV. Heraklit.

Mit Heraklit erlebt die ionische Physik eine Wendung. Dem Feuer wird in seiner Kosmologie eine besondere Rolle zugeschrieben, wobei auch das Maßprinzip, das die Notwendigkeit eines Naturgesetzes in sich trägt, als überzeugender und wichtiger in ihr erscheint als das Feuer, das mit den anderen zwei Weltmassen (Meer oder Wasser und Erde) gleichwertig sein muß⁴⁰. ‘Licht’ kommt vor in B 26 ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανῶν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὐδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐρηγορῶς ἅπτεται εὐδοντος⁴¹. Die Gegensatzpaare des Fragments sind: φάος-ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν-τεθνεῶτος, ἐρηγορῶς-εὐδοντος. B 26 ist unterschiedlich gedeutet worden, und zwar u.a. entweder als Beispiel der Koinzidenz der Gegensätze⁴² oder im Hinblick auf die Physiologie bzw. Psychologie Heraklits⁴³. Mit dem ersten Satz des Fragments sind offenbar Traumgesichte gemeint, die der Mensch mit seinem innern Licht – nicht mit seinen leiblichen Augen, die ja erloschen sind – sieht, ein Licht, das er anzündet, nachdem das äußere untergegangen ist⁴⁴. Φάος deutet hier φάσμα an⁴⁵ und wird nicht etwa im Sinne des Feuers oder des *Aither* verwendet. Darüber hinaus setzt Heraklit hier φάος nicht in Gegensatz zu σκότος. Heraklit hat sich die Welt als “ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen” (B

³⁹ Classen, *Ansätze* 147.

⁴⁰ M. Marcovich, *Herakleitos*, R.E. suppl. X (1965) 294. Die Fragmente und Testimonien zur Feuerlehre Heraklits werden von demselben, *Heraclitus. Greek text with a short commentary. Editio major*, Merida 1967 (zitiert in der Folge als Marcovich), 259-495, ausführlich behandelt.

⁴¹ Text wie in DK, nach Wilamowitz.

⁴² So Marcovich, 244ff., im Anschluß an O. Leuze, *Zu Heraklit Frg. 26 D*, “Hermes” 50, 1915, 624, und J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München 1931, 59, 8f.; vgl. auch Marcovich, R.E. suppl. X (1965) 292f.

⁴³ Kirk-Raven-Schofield 225: “Im Schlaf «rührt» der Mensch «an» den Tod...; sein Seelenfeuer brennt schwach, ist fast ausgelöscht, und in den meisten Hinsichten gleicht er einem Toten. Schlaf ist daher ein mittlerer Zustand zwischen wachem Leben und Tod”. Vgl. auch G. S. Kirk, *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge 1954, 148. Nach T. M. Robinson, *Heraclitus. Fragments. A text and translation with a commentary*, Toronto/Buffalo/London 1987, 94, will Heraklit in B 26 “the circularity of the soul’s progression, like that of the changing world-masses, rather than its rectilinear progression (towards its extinction)” betonen.

⁴⁴ O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, 96.

⁴⁵ Marcovich 245 mit Verweis auf Aeschyl. *Agam.* 274 ὀνείρων φάσματ’ εὐπειθή, Soph. *Philoctet.* 830f. et al.

30) vorgestellt. Nach B 31 wandelt sich das Feuer in Meer, das Meer zum Teil in Erde, zum Teil in Glut (πρηστήρ) um. Der Kosmos besteht also Heraklit zufolge im großen und ganzen aus den Massen von Erde (durchdrungen mit sekundärem Feuer, wie in Vulkanen) und Meer, umgeben von der strahlenden Hülle von Feuer oder Äther⁴⁶. Darüber hinaus muß Heraklit das reine kosmische Feuer mit αἰθήρ, dem glänzenden feurigen Stoff, der den strahlenden Himmel erfüllt und die Welt umgibt, identifiziert haben⁴⁷. Hierbei ist zu beachten, daß Feuer und Licht nicht Wechselbegriffe wie Feuer und *Psyche* (B 36) sind. Außerdem ist es zweifelhaft, ob die Leuchtkraft des Feuers Heraklits Auswahl des Feuers für die besondere Rolle in seiner Kosmologie empfohlen hat⁴⁸. All dies legt den Schluß nahe, daß das Licht in der Kosmologie, Anthropologie und Theologie Heraklits keine besondere Stellung hat, obschon seine Verwandtschaft mit dem Feuer auf das Gegenteil hinzuweisen schien. Es ist aber das Feuer dasjenige, welches Heraklit zufolge Substanz der menschlichen Seele ist und zum Verbindungsglied seiner Naturphilosophie und Theologie wird⁴⁹.

V. Die Pythagoreer.

In der Kosmologie der Pythagoreer spielt das Feuer eine Hauptrolle. Aristoteles berichtet, daß "die Pythagoreer behaupten, in der Mitte (des Alls) sei Feuer, und die Erde sei einer der Sterne und lasse Tag und Nacht werden, indem sie sich im Kreis um die Mitte bewege"⁵⁰; "ferner nennen gerade die Pythagoreer, auch weil es sich ziemt, daß das Wichtigste im All vor allem bewacht werde – die Mitte sei derartig – das Feuer, das diesen Platz einnehme, Wache des Zeus"⁵¹. Das Zentralfeuer steht also im Mittelpunkt des Weltsystems der Pythagoreer; um dieses Feuer sollen sich in kreisförmigen Bahnen die Gegenerde, die Erde, Mond, Sonne, die damals bekannten fünf

⁴⁶ Kirk-Raven-Schofield 218.

⁴⁷ Kirk-Raven-Schofield 217.

⁴⁸ Vgl. Classen, *Ansätze* 150-151: "Es fehlt also jeder Anhaltspunkt dafür, daß Heraklit seine Lehre vom Feuer aus dessen Leuchtkraft bzw. Vermögen, Licht zu spenden oder gar Erkenntnis zu ermöglichen oder zu vermitteln, ableitet". Classen, *op. cit.* 150, bemerkt ferner: "Die Qualitäten des Warmen, des Lebendigen, des Sublimen mögen Heraklit wohl das Feuer empfohlen haben". Anders Kirk-Raven-Schofield 217-8: "Die Vorstellung, daß die Seele Feuer oder Äther sei, nicht Atem, wie Anaximenes meinte, muß dabei geholfen haben, das Feuer als die dominante Gestalt der Materie zu wählen".

⁴⁹ Hierzu Verfasser, *Πῦρ καὶ θεός. Φυσικὴ καὶ θεολογία στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου* (mit Zusammenfassung auf Deutsch), "Philosophia" 25-26, 1995-96, 96-117.

⁵⁰ *De caelo* B 293a21-23 (DK 58B37) nach der Übersetzung bei Classen, *Ansätze* 151.

⁵¹ *De caelo* B 293b1-4 (DK 58B37) nach der Übersetzung bei Classen, *Ansätze* 151. Vgl. Simplic. z. d. St. 511.26 (DK 58B37).

Planeten und die Fixsternsphäre bewegen⁵². In den obigen Berichten des Aristoteles erscheint das Paar νύξ-ἡμέρα, ohne aber daß ihm eine besondere Funktion zukommt. Das Paar φῶς-σκότος findet sich in der 'Tafel der Gegensätze', die Aristoteles den Pythagoreern zuschreibt. Aristoteles referiert folgendes: "Andere Mitglieder derselben Schule sagen wiederum, es gebe zehn Prinzipien, die sie in ihren Entsprechungen anführen: ... Licht-Dunkel... Auf diese Weise scheint auch Alkmaion aus Kroton vorzugehen, und entweder hat dieser den Gedanken von jenen oder jene von diesem übernommen"⁵³. Aristoteles selbst verweist auf Alkmaion, und so läßt sich damit Alkmaion vergleichen: "Gesundheitsbewahrend sei die Gleichberechtigung der Kräfte, des Feuchten, Trocknen, Kalten, Warmen, Bittern, Süßen usw., die Alleinherrschaft dagegen sei bei ihnen krankheitsregend. Denn verderblich wirke die Alleinherrschaft des eines Gegensatzes" (B 4). Ob die 'Tafel der Gegensätze' alpythagoreisches Gedankengut enthält, ist sehr umstritten. Denn die Forschung hat erwiesen, daß die 'Tafel der Gegensätze' ganz eng mit akademischen Lehren zusammengehört; "hier ist ein bruchloser Übergang vom Pythagoreischen zum Platonischen. ... Demnach hat Aristoteles die 'Tafel der Gegensätze' aus akademischer Tradition übernommen, vermutlich von Speusipp"⁵⁴. Daß dabei das Paar φῶς-σκότος als ein Stück älterer,

⁵² Röd I 67.

⁵³ *Metaph.* A5. 986a22ff. (DK 58B5) nach der Übersetzung von Fr. F. Schwarz, *Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, Stuttgart 1970, bibliogr. ergänzte Ausg. 1984, 31. Aristoteles, *Metaph.* 986a31-986b2, fährt bezüglich Alkmaion so fort: φησὶ γὰρ (sc. 'Alkmaίων) εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένους ἀλλὰ τὰς τυχοῦσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, ἀγαθὸν κακόν, μέγα μικρόν. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἀπέρριψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφάναντο.

⁵⁴ W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 45-46. Burkert, *op. cit.* 46, bemerkt ferner: "Sie (sc. die 'Tafel der Gegensätze') muß deswegen nicht gleich eine Mystifikation oder eine verfälschende Interpretation sein; der Zusammenhang, der mit Archytas zu bestehen scheint, weist auf ein fortgeschrittenes Stadium pythagoreischer Lehre; eine Art Dialektik, begriffliche Bestimmungen, logische Bemühungen treten gegenüber der kosmischen Zahlenlehre in den Vordergrund. Mit diesen Pythagoreern hatte Platon Verbindung; die anderen Angaben des Aristoteles aber weisen eindeutig auf ein älteres, spekulatives, mythisch bestimmtes, begrifflich noch nicht voll geklärtes System pythagoreischer Philosophie". Vgl. Kirk-Raven-Schofield 371: "Aristoteles leitete die Tafel der Gegensätze offenbar von einer pythagoreischen Quelle ab, die von den Quellen, die er in DK 58 B 4 und 5 (= Aristot. *Metaph.* A5. 985b23ff. und 986a15ff.) benutzte, ebenso verschieden ist wie von Philolaos' Buch". Die 'Tafel der Gegensätze', merken ferner Kirk-Raven-Schofield a.a.O. an, "sieht aus wie das Werk von jemand, der von Parmenides' kosmologischem Dualismus und von den Figuren beeindruckt war, auf die in DK 58 B 28 (= Aristot. *Phys.* Γ4. 203a10ff.) Bezug genommen wurde; diese suchte er dann mit anderen eleatischen und mathematischen Konzepten zu

vorparmenideischer pythagoreischer Lehre ausnahmeweise anzusehen ist, ist deshalb nicht auszuschließen, "einmal weil der Natur der Sache nach Parmenides hier [sc. in 28 B 8.56ff. und 28 B 9] an schon vorhandene Vorstellungen anknüpfen mußte, dann auch wegen des in der Überlieferung überall betonten und durch indirekte Indizien bestätigten Zusammenhanges des Pythagoras mit dem Orient, unter andern den Magiern, wo Lehren, die den Gegensatz Licht-Dunkel betonen, eine große Rolle spielen"⁵⁵. Das Paar φῶς-σκότος kommt in den *Hypomnemata* vor, die von Alexander Polyhistor exzerpiert worden sind⁵⁶. Dort heißt es: ἰσόμοιρά τε εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν⁵⁷. Die Erwähnung von Licht und Dunkel in Zusammenhang mit Warmem und Kaltem, Trockenem und Feuchtem wäre wohl ein Hinweis darauf, daß auch sie eine Funktion in der Kosmologie der Pythagoreer haben. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß sie "wohl eher aus der Tafel der Gegensätze in diese späte Kompilation eingedrungen sind"⁵⁸ und damit also keine besondere Rolle in der pythagoreischen Kosmologie spielen, bei der das Feuer im Vordergrund steht. Darauf weist auch die Kosmologie des Philolaos hin, nach dem τὸ πρᾶτον ἄρμωσθέν, τὸ ἓν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἐστία καλεῖται (B7)⁵⁹. So können wir feststellen, "daß der

verknüpfen und unter die pythagoreischen Prinzipien von Grenze und Unbegrenztem, Ungeradem und Geradem zu subsumieren".

⁵⁵ K. von Fritz, *Pythagoras*, R.E. 24 (1963) 207, der a.a.O. hinzufügt: "Dies kann daher wahrscheinlich für Pythagoras selbst in Anspruch genommen werden".

⁵⁶ Bei D. L. 8.24-33 (DK 58B1a) (= FGGrHist 273 Frg. 93). Bei DK steht dieser Bericht als Lehre anonymen Pythagoreer mit der Bemerkung, DK I 448-9 Anm. z. d. St., 448-449: "Die Abhängigkeit von der altpythagoreischen Überlieferung wird durch die beige-fügten Verweise deutlich; ... An einigen Stellen ist die stoische Terminologie eingemengt; aber es ist kein Grund, den Inhalt zu verwerfen (mit Zeller und anderen)". Zum Bericht des Alexanders Polyhistor s. W. Wiersma, *Das Referat des Alexandros Polyhistor über die pythagoreische Philosophie*, "Mnemosyne" III.10, 1942, 97-112. Neuere Diskussion bei K. von Fritz, R.E. 24 (1963) 232ff.

⁵⁷ D. L. 8.26 (DK 58B1a). Kranz, DK I 503, verweist in diesem Zusammenhang auf Aesch. *Choeph.* 320 σκότῳ φᾶος ἀντίμοιρον.

⁵⁸ Classen, *Ansätze* 152.

⁵⁹ Siehe ferner Aët. 2.7.7 (DK 44A16) Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστὶαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως. καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, [οὐρανόν] <μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν> τοὺς ἑπταπλήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὕψ' ὃ σελήνην, ὕψ' ἣ τὴν γῆν, ὕψ' ἣ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἧς σύμπαντα τὸ πῦρ ἐστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. Vgl. auch Aët. 3.13.2 (DK 44A21) - beide Zitate von Classen, *Ansätze* 152, zusammengestellt. Über die Kosmogonie des Philolaos jetzt grundlegend C. A. Huffman, *Philolaos of Croton: Pythagorean and Presocratic. A commentary*

Erklärung von Licht und Dunkel besondere Bedeutung beigemessen wird; aber die Prinzipien des Kosmos sind sie nicht"⁶⁰.

VI. *Parmenides und Empedokles.*

Licht und Nacht sind in der parmenideischen Philosophie von entscheidender Bedeutung. Das Thema des Prooimions sind der Aufstieg zur Gottheit und die Belehrung über die Realität bzw. das, was die Menschen für die Realität halten. Es wird zunächst von der Fahrt zur Göttin berichtet (B 1,1-28), dann über Wahrheit und Meinung (B 1.28-32) gesprochen. Auf die Interpretationsvorschläge der einzelnen Verse einzugehen ist hier unmöglich; vgl. dazu K. Bormanns eingehende Untersuchungen⁶¹, denen ich mich im folgenden anschließe. Im Prooimion wird von den 'Heliadenmädchen', vom 'Haus der Nacht', vom 'Licht' und von 'den Bahnen von Nacht und Tag' gesprochen: ... ὅτε σπερχοίατο πέμπειν / Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας. / ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων, / καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός (B1.8-12). Tag und Nacht oder Licht und Nacht scheinen hier gleichwertig zu sein⁶². Die Ansicht, daß die Wege von Nacht und Tag als die Wege von Doxa und Wahrheit zu interpretieren seien, ist abzulehnen⁶³. Daß im Prooimion eine symbolische Darstellung zu erkennen ist, ist sehr wahrscheinlich⁶⁴. Heranzuziehen

on the fragments and testimonia with interpretive essays, Cambridge 1993 [dazu s. m. Rez. in: "Ελληνική Φιλοσοφική Ἐπιθεώρηση" 12, 1995, 240-46], 202-230.

⁶⁰ Classen, *Ansätze* 153.

⁶¹ *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971 (zitiert in der Folge als Bormann), nach dessen Text und Übersetzung der Fragmente hier zitiert wird.

⁶² Bormann 63.

⁶³ Bormann 63f., gegen W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichts*, "Sitz.-Ber. Königl. preuß. Akad. d. Wiss. Berlin" 47, 1916, 1161f.

⁶⁴ Bormann 64. Bezüglich B 1.1-28 läßt sich zusammenfassend mit Bormann, a.a.O., feststellen, "daß es sich bei der im Prooimion dargestellten Reise nicht um einen realen Fahrweg handelt, weder in der Oberwelt noch in der Unterwelt. Dem Bild nach kommt nur eine Fahrt im Überirdischen in Frage, jedoch haben die einzelnen Bilder keinen Eigenwert". Bormann 62 faßt die Deutungen des Prooimion von Fränkel, Verdenius und Deichgräber so zusammen: "Die Fahrt zur Göttin ist ein Symbol für den Aufstieg aus dem Dunkel menschlichen Meinens zum Licht der Wahrheit. Der Aufstieg hat religiösen Charakter und ist von Parmenides als religiöse Erfahrung erlebt worden. Der religiöse Charakter des Prooimion ist jedoch nicht notwendiges Resultat der Deutung des Prooimion als Gleichnis". Nach Bormann aber erheben sich sowohl gegen die religiöse Prägung des Prooimion als auch gegen seinen Symbolismus Bedenken. B 1.28-32 besagt zusammenfassend nach Bormann, 69, folgendes: "Wahrheit und Meinung sind die beiden Themen, über welche die Göttin reden wird. 'Wahrheit' ist gleich Wirklichkeit und Kennen der Wirklichkeit. Die Meinungen der Menschen sind falsch, aber akzeptabel. Menschliches

sind ferner B 8.55-59 und B 9, in denen die Prinzipien der im Doxa-Teil beschriebenen Weltordnung erörtert werden. Sie lauten: τάντ᾽ αὖ δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, / ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τωυτόν, / τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κακὸν κατ' αὐτό / τάντ᾽ αὖ νύκτ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθὲς τε (B8, 55-59); αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται / καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς, / πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν (B 9). Für B 8.55-59 ist hieraus zu entnehmen: "Die Menschen setzen Licht und Nacht als Prinzipien an und halten sie für die Realität. Dadurch spalten sie die eine Wirklichkeit des Seienden in eine Zweiheit. Das Ergebnis der Spaltung ist nicht eine abbildhafte Welt gegenüber dem Urbild des Seienden, sondern die scheinbare Realität, welche in keinem ontologischen Zusammenhang mit dem Seienden steht. Von der Wahrheit des Seienden her betrachtet, ist die Spaltung illegitim, von menschlicher Erkenntnisweise aus erfolgt sie mit Notwendigkeit"⁶⁵. Darüber hinaus ist die Gleichsetzung des Lichtelements mit Sein und Leben, des Nachtelements mit Tod und Nichtsein nicht möglich. Auf Grund dessen, daß die menschliche Erkenntnisweise Licht und Nacht als die Prinzipien der Scheinwelt ansetzt, erfüllen sie alles⁶⁶. Dies zeigt B 9, aus dem sich auch entnehmen läßt, daß die scheinbare Realität in der Weise strukturiert ist, daß jedes einzelne zu Licht oder Nacht entweder ausschließlich oder gemäß der 'Mischung' gehört. Licht und Nacht sind gleichwertig, d.h. in gleicher Weise positiv, aber voneinander verschieden⁶⁷. Ferner ist Parmenides' Kosmologie auf den Elementen Licht und Nacht aufgebaut, wie einige Fragmente und Testimonien zu seiner Lehre zeigen⁶⁸. Eine eingehende Darstellung der Lichtvorstellung des Parmenides würde die Grenzen des vorliegenden Aufsatzes überschreiten⁶⁹.

Wissen scheint notwendig Irrtum zu sein".

⁶⁵ Bormann 133-4.

⁶⁶ Bormann 135f.

⁶⁷ Bormann 138.

⁶⁸ B10, B12, B14 und Aët. 2.7.1 (D. 335) (DK 28A37). Übersichtliche Darstellung der Kosmologie des Parmenides bei Kirk-Raven-Schofield 283ff. Zur Lichtvorstellung des Parmenides s. ferner Simpl. Phys. 25.15 (DK 28A34); Simpl. Phys. 30, 13 (DK unter 28B7. 8); Plut. adv. Col. 1114B (DK unter 28B10); Theophr. de sensu 3 (D. 499) (DK 28A46).

⁶⁹ Zusammenfassend Beierwaltes, Licht 282. Zur Lichtvorstellung des Parmenides s. ferner W. J. Verdenius, *Parmenides' conception of light*, "Mnemosyne" 4.2, 1949, 116-131, und R. A. Prier, *The critics of light and Parmenides*, "Platon" 31, 1979, 268-274. Zur Erkenntnislehre des Parmenides ist grundlegend K. I. Δεσποτόπουλος, *Ἡ δυνάμει*

Empedokles bestreitet die von Parmenides gelehrt Einigkeit des Seienden und modifiziert die eleatische Ontologie. "Vor allem ist die Theorie des Werdens und die ihr als Basis dienende Ontologie von philosophischer Bedeutung. Die ontologische Grundlage kann als Konzeption eines pluralistischen Universums beschrieben werden, dessen qualitativ bestimmte Elemente mit den Eigenschaften der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit ausgestattet sind"⁷⁰. In seinem Gedicht "Über die Natur" entwirft er ein Weltbild, für dessen Erklärung er die vier (als ewig und unveränderlich vorgestellten) Elemente – 'Wurzeln aller Dingen' (ρίζωματα πάντων) –, nämlich die Erde, die Luft, das Wasser, das Feuer, und die Kräfte, nämlich die 'Liebe' und den 'Streit', die auf die Elemente wirken, einführt. Dabei kommt dem Licht oder Dunkel keine besondere Funktion zu. "Wenn auch eine gewisse Einwirkung der parmenideischen Licht / Nacht-Kosmologie spürbar wird, da sowohl Wasser wie Erde, die auch sonst als eng zueinander gehörig empfunden werden, als dunkel charakterisiert werden, andererseits nicht nur das Feuer, dessen mannigfaltige Qualitäten klar erfaßt werden, als helleuchtend, sondern auch das vierte Element, die Luft, so schreibt Empedokles doch eben dem Licht oder Lichtträger weder in der Kosmogonie... noch in der Kosmologie... eine ausgezeichnete Funktion zu"⁷¹. Ähnliches ist auch bei seiner Erkenntnislehre, deren Grundsatz das Prinzip "Gleiches zu Gleichem" ist⁷², festzustellen. Bei dem Erkenntnisprozeß räumt Empedokles anders als Heraklit⁷³ dem Sehvermögen keinen Vorrang ein⁷⁴, wobei er jedes sinnliche Mittel zur Erfassung des Göttlichen ablehnt⁷⁵. Ferner spricht

γνωσιολογία τοῦ Παρμενίδου, in: ders., *Φιλοσοφία καὶ διαλεκτική. Μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 1990, 69-79.

⁷⁰ Röd I 159.

⁷¹ Classen, *Ansätze* 155-156. Zu den Belegen s. *op. cit.* 171 Anm. 243-247.

⁷² Hierzu grundlegend C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965, 27-65; zur Erkenntnislehre des Empedokles s. 50-64.

⁷³ Heraklit, B101a ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

⁷⁴ B 3.9-13 ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον, / μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίσσει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν / ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης, / μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόση πόρος ἐστὶ νοῆσαι, / γυῖων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἢ δῆλον ἕκαστον. Vgl. Parmenides, B 7.3-6 Bormann μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχέεσαν ἀκουήν / καὶ γλώσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηνριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

⁷⁵ B 133 οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν / ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἥπερ τε μεγίστη / πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξίτος εἰς φρένα πίπτει. Die Frage, ob die Fragmente 131-134 zum 'Naturgedicht' oder zu den 'Reinigungen' gehören, kann hier nicht diskutiert werden; dazu Verfasser, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart/Leipzig 1996, 316 mit Anm. 180, 330-331 mit Anm. 245, 247, 248.

Empedokles über σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα (B 132.2) und bittet Kalliope um Hilfe, "da (er) über die seligen Götter eine gute Lehre offenbaren will" (ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι⁷⁶ B 131.4). Schließlich kennt er "eine symbolische Bedeutung von Licht und Dunkel"⁷⁷, indem er die menschliche Welt mit den schwärzesten Farben beschreibt, nämlich als ἀτερπέα χῶρον, ἔνθα Φόνος τε Κότος τε... "Ἀτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἡλάσκουσιν (B 121).

VII. Anaxagoras und die Atomisten.

Anaxagoras versucht "innerhalb der Erfahrungswelt determinierte einzelne Faktoren ausfindig zu machen, die der rigorosen Forderung des Parmenides entsprechen, das Bestehende müsse ewig und unveränderlich sein"⁷⁸. Er kennt die Gegensätze διερόν-ξηρόν, θερμόν-ψυχρόν, ἀραιὸν-πυκνόν und λαμπρόν-ζοφερόν⁷⁹. Er spricht ferner von ἄήρ, αἰθήρ und von der Erde, darüber hinaus von Fleisch und Haar. Auf die Theorie des Anaxagoras über die Mikro- und Makrostruktur eines Stoffes kann hier nicht eingegangen werden. Um die Rolle des Dunklen und Hellen bei ihm zu untersuchen, ist ein kurzer Blick in seine Kosmogonie erforderlich. B 1 lautet: "Beisammen waren alle Dinge, grenzenlos nach Menge wie nach Kleinheit; denn das Kleine war grenzenlos. Und solange alle beisammen waren, war nichts deutlich erkennbar infolge der Kleinheit. Denn alles hielt Dunst und Äther nieder, beides grenzenlose Stoffe. Denn dies sind die größten Stoffe, die in der Gesamtmasse enthalten sind, ebenso an Menge wie an Größe". Anaxagoras hat also als einen Anfangszustand aller Dinge eine Urmasse angenommen, die *Aer* und *Äther* bestimmten. Nach B 2 "scheiden sich *Aer* und *Äther* von der umgebenden Vielheit, und dieses Umgebende ist grenzenlos der Menge nach"⁸⁰. Zu Rekonstruktion seiner Kosmogonie sind ferner B 15 und B 16 heranzuziehen. Sie lauten: "Das Dichte und Feuchte und Kalte und das Dunkle drängte sich hierher zusammen, wo es jetzt ist (wo jetzt die Erde

⁷⁶ Ἐμφαίνειν übersetzt Classen, *Ansätze* 155, mit 'aufleuchten'; dazu s. auch *op. cit.*

171 Anm. 239.

⁷⁷ Classen, *Ansätze* 156.

⁷⁸ J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker II. Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit*, Stuttgart 1986=1989 (zitiert in der Folge als Mansfeld II), 159.

⁷⁹ B 4 ... πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκάλυψε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πληθος οὐδὲν ἑοικότων ἀλλήλοις... B 12 ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνόν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμόν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρόν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλὰι πολλῶν εἰσι...

⁸⁰ Zur Frage nach der Vereinbarkeit von B 1 und B 2 s. Kirk-Raven-Schofield 407ff.

ist?), dagegen das Dünne und das Warme und das Trockne drang hinaus in das Weite des Äthers" (B 15). "Aus diesen sich abscheidenden Mengen (ver)festigt sich die Erde. Denn aus den Wolken scheidet sich das Wasser ab, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde festigen sich die Steine unter Einwirkung des Kalten, diese aber drängen sich noch mehr heraus als das Wasser" (B 16). Bei dem kosmogonischen Prozeß zeigt sich deutlich die Rolle der Gegensätze, unter ihnen auch des Hellen und des Dunklen. Aber Anaxagoras setzt über alle Gegensätze und über die Urmasse eine unabhängige Ursache, den *Nus*, von dem die Bewegung herrührt: "Und als der Geist die Bewegung begann, sonderte er sich ab von allem, was da in Bewegung gesetzt wurde; und soviel der Geist in Bewegung setzte, das wurde alles voneinander geschieden. Während der Bewegung und Scheidung aber bewirkte die Umdrehung eine noch viel stärkere Scheidung voneinander" (B 13). Der *Nus* ist Anaxagoras zufolge "das feinste aller Dinge und das reinste und er besitzt von allem alle Kenntnis und hat die größte Kraft" (B 12 [teilweise]). Der *Nus* verursacht die *περιχώρησις*, "aber gleichzeitig beginnen, wie aus dem Satz am Ende von B 13 ersichtlich ist, nachdem die ursprüngliche Bewegung einmal gestiftet ist, rein mechanische Faktoren zu wirken, und wird die Tätigkeit des Geistes selbst weniger direkt"⁸¹. Zum Abschluß "verdient es hervorgehoben zu werden, daß Anaxagoras zwar den Gegensatz von Hell und Dunkel besonders berücksichtigt, darin aber nicht Heraklit und nur in sehr allgemeiner Weise Parmenides fortsetzt, da er sich offenbar durch ganz anders geartete Faktoren bestimmen läßt, durch Phänomene der Optik und der Meteorologie – und die Notwendigkeit oder den Wunsch, sie zu erklären"⁸².

Den Kernpunkt der Lehre der Atomisten bildet bekanntlich die Lehre von den Atomen und vom Leeren. Demokrit soll behauptet haben, daß "es in Wirklichkeit nur Atome und Leeres gibt" (B 9). Die Atome gelten ihm als 'unteilbare' Körperchen, welche unveränderlich, nicht entstanden und unzerstörbar sind. Der Raum ist nichtseiend "in dem Sinne, daß ihm alles fehlt, was für das Seiende (die Atome) bestimmend ist: individuelle Gestalt, Härte, beschränkte Ausdehnung, Bewegung. Er ist nicht-in-*dieser*(sc. atomarer)-Weise-seiend"⁸³. Nach den Atomisten gibt es im unendlichen Raum unendlich viele Atome, darüber hinaus "eine unendliche oder allenfalls unzählbare Menge möglicher – und d.h. auch real vorhandener – Atomformen"⁸⁴. Aus den zahlreichen Berichten über die Theorien der Atomisten ist hierbei der des

⁸¹ Kirk-Raven-Schofield 399.

⁸² Classen, *Ansätze* 158.

⁸³ Mansfeld II 233. Dazu vgl. den Bericht des Aristot., *Metaph.* 985b4-22 (DK 67A6).

⁸⁴ Mansfeld II 234.

Simplikios heranzuziehen, der die Entstehung der mannigfachen Formen der Materie erklärt. Es lautet: "Leukippos und Demokrit und ihre Anhänger nannten die kleinsten Primärkörper Atome. Sie lehrten, entsprechend dem Unterschied ihrer Gestalten, ihrer Lage und ihrer Anordnung entstünden einerseits die warmen und feuerhaltigen Körper, die aus den spitzeren und feinteiligen und in ähnlicher Lage befindlichen Primärkörpern zusammengesetzt seien, andererseits die kalten und wasserhaltigen Körper, die aus Primärkörpern mit den entgegengesetzten Eigenschaften bestünden. Und die einen seien strahlend und licht, die anderen dunkel und finster"⁸⁵. Leuchtendes und Dunkles als Formen der Materie sind also nach den Atomisten das Ergebnis der Atomverbindungen. Dabei ist zu beachten, daß ihnen zufolge das Feuer und die Seele sich aus kugelförmigen und leicht beweglichen Atomen bilden⁸⁶. Ferner geht Demokrit bei seiner Erkenntnislehre davon aus, daß "wir in Wirklichkeit von nichts irgend etwas wissen, sondern Zustrom (der Atome oder Wahrnehmungsbilder) ist allen einzelnen Menschen ihr Meinen" (B 7). Dabei verwendet er das Epitheton σκοτή, um die 'unechte' Form der Erkenntnis zu bezeichnen, welche im Gegensatz zur 'echten' Erkenntnisform steht, die γνησίη heißt⁸⁷. Nach Demokrit können wir die Dinge nie "als das wahrnehmen, was sie sind (Atome und Leeres), sondern nur als von unseren Organen mitbestimmte Wahrnehmungsobjekte"⁸⁸. Schließlich ist zu beobachten, daß den Atomisten zufolge alle Qualitätsbezeichnungen, die auf Sinneswahrnehmungen beruhen, dunkel, hell, schwarz, weiß, bitter, süß, nicht mehr als durch Konvention festgelegte Formulierungen für subjektive Eindrücke sind⁸⁹.

⁸⁵ Phys. 36.1ff. (DK 67A14), nach der Übersetzung von E. G. Schmidt, in: *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*. Übersetzt und hrsg. von Fr. Jürß, R. Müller und E. G. Schmidt, Leipzig 1977 = 1988, 117.

⁸⁶ Zu Belegen dazu s. DK 67A 14, A 15, A 28; DK 68 A 101-113.

⁸⁷ B 11 γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὁδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης... ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνῃται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἑλάττων μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον <δέη ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον>. Vgl. Cic. *Ac. pr.* 2.23.73 (DK unter 68 B 165). Zur Erkenntnislehre Demokrits ist grundlegend H. Langerbeck, *Δόξαι ἐπιρρυσμίη. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin 1935 (= Dublin/Zürich 1967).

⁸⁸ So Mansfeld II 240, der ferner bemerkt. a.a.O.: "Aber er (sc. Demokrit) ist kein Skeptiker: denn die Wahrnehmungsobjekte repräsentieren immerhin die Dinge, und die Phänomene gestatten dem geschulten Blick die Einsicht in ihre Struktur".

⁸⁹ Classen, *Ansätze* 159. Zu Belegen dazu s. *op. cit.* 173 Anm. 287.

VIII. Ausblick auf Platon und die Folgezeit. Ansätze der Lichtmetaphysik beim frühgriechischen Denken?

Obschon der Terminus "Lichtmetaphysik" innerhalb der philosophischen und religionsgeschichtlichen Forschung kontrovers ist, "kann jedoch so viel gesagt werden, daß Lichtmetaphysik durch die vielfältige Lichtterminologie eine Aussage über das *Sein* des Ausgesagten zu machen versucht, z.B.: der Grund und Ursprung alles Seienden *ist* "wahres", "eigentliches" Licht, dessen "Bild" das sinnenfällige Licht ist – nicht umgekehrt"⁹⁰. Die Lichtmetaphysik beginnt mit Platon, und zwar mit seiner Ideenlehre. Die drei Gleichnisse des sechsten und siebenten Buches der *Politeia* ("Sonnengleichnis": 507D-509B; "Liniengleichnis": 509D-511E; "Höhlengleichnis": 514A-517A)⁹¹ zeigen, wie das Licht eine metaphysische Grundlegung in der Philosophie Platons erfährt. Nach dem "Sonnengleichnis" geht das Licht der *Aletheia* vom Guten aus; die Idee des Guten strahlt die *Aletheia* von sich aus. "Wie das Sonnenlicht nicht nur Ursache des Sehens und Gesehenwerdens der sichtbaren Dinge ist, sondern auch Werden und Wachstum bewirkt, so ist das vom Guten ausgehende Licht der *Aletheia* und des Seienden (508d5) das, was die Ideen als unveränderliche Washeiten sein läßt"⁹². Die zwei anderen Gleichnisse vertiefen die Lichtmetaphysik, und alle drei bilden eine Einheit. Dem "Liniengleichnis" zufolge entsprechen den durch die Abschnitte symbolisierten Bereichen die Erkenntnisweisen Vermuten (εἰκασία), Glauben (πίστις), beide zusammen sind Meinung (δόξα), Verstandestätigkeit (διάνοια) und Vernunfttätigkeit (νόησις oder im eigentlichen Sinne Wissen [ἐπιστήμη])⁹³. Das "Höhlengleichnis" "stellt den Aufstieg von der Sinneswahrnehmung bis zur Schau des unveränderlich Seienden und des Guten dar, dann erfolgt der Abstieg: Der zum Philosophen Ausgebildete muß sich in der Praxis bewähren"⁹⁴. Umkehr aus dem "nachthafter Tag in den wahren" als Befreiung der unphilosophischen in die philosophische Existenz ist Erleuchtung: "Transzendenz und zugleich Immanenz des Lichts wird bewußt"⁹⁵. Wenn man das Thema "Lichtmetaphysik" weiter verfolgen will⁹⁶,

⁹⁰ So Beierwaltes, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, s.v. *Lichtmetaphysik*, Basel 1980, 289, der ferner bemerkt, a.a.O., daß Lichtmetaphysik von Lichtsymbolik, –allegorie, –analogie und –metapher (Bild) zu unterscheiden ist.

⁹¹ Hierzu grundlegend K. Bormann, *Platon*, 3. erneut durchges. Aufl. mit aktualisierter Bibliogr. Freiburg/München 1993, 51ff. Zusammenfassend s. Beierwaltes, *Licht* 282f.

⁹² Bormann, *Platon* 54.

⁹³ Bormann, *Platon* 55.

⁹⁴ Bormann, *Platon* 79. Der Aufstieg zur Ideenerkenntnis und die Bedeutung der Liebe bei diesem Aufstieg sind im *Symposion* dargestellt; dazu Bormann, *Platon* 80-95.

⁹⁵ Beierwaltes, *Licht* 283.

⁹⁶ Übersichtlich Beierwaltes, *Licht* 283-286. Eine Übersicht über die Auffassung vom

muß man die Lehre vom "Sonnengleichnis" heranziehen, die sich bei Philon und einigen Kirchenvätern findet, darüber hinaus die Lehre des Plotin und des Proklos. Im Neuplatonismus wird der Gedanke der Einheit von Licht, Sein und überseiendem Einen zum kennzeichnenden Merkmal der Metaphysik. Plotin zufolge sind Licht und das Eine als eine unmittelbare und untrennbare Einheit zu erfassen⁹⁷. Die Lichtmetaphysik nimmt durch Augustins Lehre vom Gott als *lucifica lux* eine klar umrissene Gestalt an. Zu den Vertretern der Lichtmetaphysik gehören danach Ps.-Dionysius Areopagita, Joh. Scotus Eriugena, Meister Eckhart, wobei diese Lehre seit Robert Grosseteste und in der Folge bei Adam Pulchrae Mulieris (früher Witelö) wie auch bei Bonaventura vielfach von der Physik des Lichts geprägt ist. Zu den Vertretern der in der Renaissance aufgenommenen und teilweise differenziierten Lichtmetaphysik gehören Nicolaus Cusanus, nach dem Gott *lux impermiscibilis* und *inaccessibilis* ist, Marsilio Ficino und Giordano Bruno.

Die Frage, ob Ansätze der mit Platon begründeten Lichtmetaphysik schon in der frühgriechischen philosophischen Dichtung und Prosa zu finden sind, ob ferner die Lichtmetaphysik Platons von seinen Vorgängern vorbereitet worden ist, kann hier nur kurz beantwortet werden. Aus der obigen Darstellung der Lichtvorstellungen der frühen griechischen Denker ergibt sich zunächst, daß sie in ihrer Mehrheit auf das Licht in Zusammenhang mit dem Dunkel Bezug nehmen. Diejenigen, die das Feuer in ihre kosmogonischen und kosmologischen Spekulationen einbeziehen, sprechen ihm physikalische Qualitäten zu. Das Licht bzw. das Helle erscheint aber "in seiner physikalischen Natur oder Funktion nur dort, wo der Sehvorgang erörtert wird. ... Entsprechend einer Eigenart griechischen Sprachgebrauchs wird das Licht verknüpft mit dem Sehen und daher mit dem Erkennen, mit Erkenntnis und Wahrheit; so begegnet es in der Kosmologie nur dort, wo ein Weltbild erkenntnistheoretisch charakterisiert werden soll, d.h. bei Parmenides"⁹⁸. Die Ansicht, daß der Unterschied zwischen Feuer und Licht bei

Licht in der Aufklärung und im Idealismus bietet C. v. Bormann, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, s.v. *Licht*, Basel 1980, 286-288. Literaturhinweise zum Thema bei Beierwaltes, *Licht* 288-289.

⁹⁷ Dazu W. Beierwaltes, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, "Zeitschrift für philosophische Forschung" 15, 1961, 334-362 = (mit Nachwort 1974) C. Zintzen (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 75-117. Die Metaphysik des absoluten Einen bei Plotin und den Ursprung der Metaphysik des Einen in der Philosophie Platons untersucht glänzend J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992; dazu s. m. Rez. in: "Philosophia" 23-24, 1993-94, 412-424, und in: "Diotima" 25, 1997, 173-174.

⁹⁸ Classen, *Ansätze* 159-160. Ausgehend von Parmenides' Auffassung über das Licht, bemerkt Beierwaltes, *Licht* 282, daß das Licht in der vorsokratischen Philosophie "vorwie-

den Vorsokratikern für nur nominell zu halten ist⁹⁹, hat die Forschung mit allem Nachdruck bestritten¹⁰⁰. Das frühgriechische kosmologische Denken kennt im Laufe seiner Entwicklung Urmächte bzw. Urprinzipien, die Gegensätze, die Elemente, die Kräfte, unter ihnen ordnet es aber Licht oder Dunkel im Sinne kosmischer Potenzen nicht ein; bei Parmenides werden Licht und Nacht als die konstituierenden Prinzipien der Scheinwelt angesetzt. C.J. Classen urteilt über die Zusammenhänge wie folgt: "Das kosmische Werden und Vergehen erscheint nicht als Streit zwischen Licht und Finsternis, das Licht oder eine Lichtsubstanz wird nicht zur höchsten Macht erhoben oder mit dem Göttlichen identifiziert – ebensowenig wie dem Göttlichen eine Lichtnatur zugeschrieben wird –, es wird nicht einmal als Bild für das Ewige und sein Wirken gebraucht"¹⁰¹. Erst mit Platons Auffassung der Trennung der Ideen von den erfahrbaren Einzeldingen und des Verhältnisses der Ideenwelt zur Erfahrungswelt wie des Urbilds zum Abbild treten diejenigen Voraussetzungen ein, die die Grundlegung seiner Lichtmetaphysik und die Entwicklung der Lichtkonzepte der Folgezeit ermöglichen. Dem frühgriechischen Gegensatz von Licht und Dunkel liegt ein *Chorismos* im Sinne Platons nicht zugrunde. Wenn man Ansätze der Auffassung Platons vom Licht in der frühgriechischen Philosophie suchen sollte, wäre zuerst an Parmenides zu denken. Inwiefern aber Parmenides' Auffassung vom Licht Platons Lichtmetaphysik beeinflußt hat, ist eine Frage, die hier nicht diskutiert werden kann¹⁰². Darüber hinaus scheint die Lichtmetaphysik, die seit Platon und dem Neuplatonismus in der Philosophiegeschichte mit unterschiedlichen Aspekten glänzende Vertreter gefunden hat, nichts mit der frühgriechischen Auffassung vom Licht zu tun zu haben. Ist der frühgriechische Gegensatz von Licht und Dunkel als eine "Vorgeschichte der Lichtmetaphysik" zu bezeichnen, dann nur im Sinne dessen, was der 'eentlichen' Geschichte zeitlich vorausliegt, im Sinne "eines 'Ersten', das als 'Anfang' Geschichte begründet und als 'Ursprung' wirksam bleibt"¹⁰³.

Athen

IOANNIS G. KALOGERAKOS

gend Metapher für die Intelligibilität von Sein und Wahrheit (Wirklichkeit überhaupt) sowie für die Sinngerichtetheit des Denkens und die Erfahrung der Evidenz" ist.

⁹⁹ Siehe H. Westhoff, *op. cit.* 16.

¹⁰⁰ Siehe W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss. München 1957, 4; Classen, *Ansätze* 163 Anm. 37; Bremer, *Licht und Dunkel* 5 Anm. 12.

¹⁰¹ *Ansätze* 160.

¹⁰² Ein kurzer Vergleich der Kosmologie des Parmenides mit Platons Kosmologie, wie sie im *Timaios* dargestellt wird, bei Mansfeld I 303f., 307f.

¹⁰³ So erklärt Bremer, *Licht und Dunkel* 20 Anm. 52, den Entstehungsgrund des Untertitels seines Buchs, "Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik".